# *El misterio cristiano*

TEOLOGÍA DOGMÁTICA

**J. de Baciocchi**

# La eucaristía

P. Adnès
J. M. Aubert
J. de Baciocchi
C. Baumgartner
C. Bouchaud
A. Chavasse
M. de Cheveigné
C. Chopin
Y. Congar
V. de Couesnongle
Ph. Delhaye
P. Faynel
F. M. Genuyt
P. Grelot
R. Guelluy
P. Henry
M. M. Labourdette
P. A. Liégé
J. Mac Avoy
M. Montaigne
M. J. Nicolas
S. Pinckaers
J. M. Pohier
A. M. Roguet
F. M. Sauvage
M. A. Tillet
M. Vidal

herder

CAPÍTULO PRIMERO

# LOS DATOS BÍBLICOS

BIBLIOGRAFÍA.


J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu,* Vandenhoeck y Ruprecht, Gotinga $^{3}$1960 (protestante) [1].

H. SCHURMANN, *Der Paschamahlbericht (Lk., 22, 15-18)**, 1953.

H. SCHURMANN, *Der Einsetzunbericht (Lk. 22, 19-20)**, Aschendorff, (Münster 1955, y *Der Abendmahlsbericht, Lukas, 22, 7-38, als Gottesdienstordung, Gemeindeordnung, Lebensordnung* *, Schöningh, Paderborn 1957.

Lum Vie, 31 de febrero de 1957: *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament.*

P. BENOÎT, *Exégèse et théologie** I, Cerf, 1961, p. 161-261.

J. LÉCUYER, *El sacrificio de la nueva alianza,* Herder, Barcelona 1968, parte tercera: *La eucaristía, sacrificio de la nueva alianza.*

M. THURIAN, *L'Eucharistie,* Delachau et Niestlé, 1959; trad. castellana: *La eucaristía,* Ed. «Sígueme», Salamanca 1966.


## § I. Marco histórico de la cena.

La significación de la cena se deduce particularmente del lugar que ocupa en la vida de Cristo y de su relación con la celebración de la pascua judía.

1. Véase la recensión dedicada a esta tercera edición por X. LÉON-DUFOUR, S.I., RSR, julio-septiembre 1960, p. 504-506.

## I. LA CENA EN LA VIDA DE CRISTO.

Jesús había tomado a su cargo reconquistar los dominios de Dios que estaban en poder de Satán; era de esperar una fuerte resistencia por parte de su adversario y los profetas de antaño presentaban instructivos precedentes a ese respecto, (Mt 5,12); lo mismo hizo Juan Bautista (Mt 17,12-13). Jesús sabe muy bien, y lo anuncia claramente a partir de la confesión de Cesarea, que sus adversarios le condenarán a muerte (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 par). La tercera predicción oficial de la pasión se sitúa durante la subida a Jerusalén para la última pascua; la respuesta concerniente a los primeros puestos en el reino, provocada por la ambición de los hijos del Zebedeo, ofrece la ocasión de sugerir que la profecía del siervo sufriente de Yahveh va a realizarse en Jesús (cf. Mc 10,45 e Is 53,10-12).

El conflicto con los dirigentes judíos, latente desde hacía meses, llega a su paroxismo a partir de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén el domingo de ramos y la expulsión de los vendedores del templo (Mc 11,1-19 par). En los días siguientes caracteriza Jesús su situación en forma simbólica con la narración de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-9 par). Con todo, su muerte no será sin más el producto de la rebelión de los hombres contra Dios; será también, por parte de él, sacrificio redentor (Jn 1,29; 3,14-17). Jesús es, a par, el buen pastor, que da la vida por sus ovejas, y el verdadero cordero pascual, cuya sangre preserva del exterminador (Jn 10,11.17-18; 19,36, relacionado con Éx 12,46). Dentro de ese contexto histórico, la cena se nos presenta como una comida de despedida, en la que Cristo da cita a sus comensales para el banquete mesiánico en el reino de Dios: Mt 26,29; Jn 14,24; 16,16-22...; pero el futuro inmediato no es otro que la cruz.



## II. EN SU ASPECTO CEREMONIAL ¿FUE LA CENA UN BANQUETE PASCUAL JUDÍO?

*Indicaciones favorables:*

En los tres sinópticos, la narración de la cena se introduce por la descripción de la orden dada por Jesús a dos de sus discípulos, de hacer los preparativos para la pascua: Mc 14, 12-16 par.

Según Lucas, a los elementos de la pascua judía (22,15-18) suceden inmediatamente los de la eucaristía (22,19-20) durante el curso de la misma cena. A su vez Marcos y Mateo indican al final de la cena un canto de himnos en los que normalmente se reconoce el *hallel* pascual (Sal 113-118): Mc 14,26; Mt 26,30.

*Indicaciones contrarias:*

Juan, que nada dice de la institución de la eucaristía en su narración de la cena, no da indicación alguna que pueda sugerir fuera ésta un banquete pascual. Por el contrario, a propósito de la salida de Judas durante la cena, refiere que se creyó iba a comprar lo necesario para el banquete pascual del día siguiente (13,27-30). Además, indica el día de *parasceve* o preparación de la pascua como fecha del proceso y crucifixión de Jesús (18,28; 19,14.31). Notemos finalmente 19,36, que pone a Jesús crucificado en relación con su figura, el cordero pascual (cf. Éx 12,46).

*Conclusión:*

A pesar de las más ingeniosas tentativas, parece imposible conciliar las dos cronologías. Hipótesis conciliadoras han sido propuestas desde principios de nuestro siglo [2]: Jesús debió

2. La más reciente y al parecer la más autorizada es la de A. Jaubert, *La date de la Cène — Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Gabalda 1957. Véanse con todo

de celebrar la pascua antes de la fecha oficial adoptada en Jerusalén, o bien por conveniencia personal y en virtud de su autoridad suprema, o tal vez por adhesión a un calendario distinto del oficial y más antiguo, del que pueden verse rastros en distintos textos judíos (bíblicos o no) y en particular en los manuscritos del mar Muerto. Sin embargo, esta última explicación no parece muy convincente teniendo en cuenta la independencia habitual de Cristo respecto a los ritos judíos y a las rúbricas farisaicas.

En definitiva, resulta difícil determinar si la cena tuvo o no como marco un banquete pascual judío. Pero sabemos con toda seguridad que el sacramento cristiano fue instituido por Cristo en el período de las fiestas pascuales y que su significado es tributario del de la pascua judía [3]. En esto las dos distintas tradiciones, la de Juan y la de los sinópticos convergen notoriamente; de todos modos, está fuera de duda que el sacrificio de Cristo realiza lo que prefiguraba la inmolación del cordero pascual: la cena es el banquete de la nueva pascua.

## § II. El trasfondo judío: la cena pascual y los demás banquetes religiosos [4].

Haya sido la cena un banquete pascual o no, es poco probable que el ritual de la eucaristía esté inspirado en el de la pascua judía, cuyo ritmo era estrictamente anual. Por el contrario, la estructura del banquete pascual y el modo peculiar de su significación religiosa probablemente debió influir en la sacramentalidad eucarística.

las reservas de P. Benoît, en RB, 1958, p. 590-594 (= *Exégèse et théologie**, Èd. du Cerf, 1961, t. I, p. 255-261).

3. Cf. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoek und Ruprecht, Gotinga 1960, p. 82: aún celebrada en la víspera de la pascua, la última cena de Jesús estuvo penetrada de la atmósfera pascual.

4. Cf. J. Coppens, *Eucharistie**, DBS II, col. 1157-1163; H. Chirat, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique**, Cerf, 1949, p. 171-187; G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda**, Desclée et Cie, 1953, p. 42-43 y 59-61; J. Schmitt, *Les Écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân*, RSRUS, 1956, p. 274-279.



### I. LOS BANQUETES RELIGIOSOS JUDÍOS.

Los banquetes religiosos judíos que inspiraron el *ceremonial* de la eucaristía primitiva, fueron, con toda probabilidad, las comidas de *habûra* (cofradía religiosa o de caridad, grupo de discípulos de un determinado maestro...). Después de un servicio preliminar (que servía de «aperitivo») y de las abluciones prescritas, el que presidía la mesa pronunciaba sobre el pan la bendición inaugural, a la cual los comensales respondían: *Amen*, luego partía el pan y lo distribuía. Durante la comida cada uno, por su cuenta, daba gracias a Dios por el vino que bebía o los frutos que comía. Después de las abluciones finales, el que presidía la mesa tomaba la «copa de bendición», y dirigía a Dios una larga oración precedida de un breve diálogo introductorio. Esta oración se dividía en tres partes: acción de gracias por los bienes creados, acción de gracias por el éxodo y la alianza, demanda de asistencia y protección divinas (esta tercera parte es posterior a Cristo, sin que pueda precisarse su época). A continuación la copa circulaba de boca en boca y, después de cantar un salmo, los asistentes se separaban. Las más antiguas oraciones eucarísticas (Doctrina de los doce apóstoles, san Justino, *Tradición apostólica)* presentan muchas analogías con la acción de gracias de una comida de *habûra,* principalmente en su segunda parte. Esta analogía confirma aquella que pone en relación esas comidas judías con la eucaristía primitiva, que solía celebrarse, con toda probabilidad, durante una comida profana («fracción del pan», al principio; «copa de bendición», al final). Cf. infra § IV.

### II. ESTRUCTURA RELIGIOSA DE LA CENA PASCUAL.

El banquete pascual requería no pocos preliminares: primera copa, sobre la cual el presidente de la mesa bendecía a Dios por la fiesta y por el vino; primera ablución; explicación del rito y del simbolismo del pan ácimo (cf. Éx 12,39),

de las hierbas amargas y del cordero pascual; canto del salmo 113; segunda ablución. La comida propiamente dicha empezaba con una bendición pronunciada sobre el pan por el que presidía la mesa; después del *amen* de los comensales, el presidente partía el pan y lo distribuía. A continuación se comía el cordero con hierbas amargas y pan ácimo, bebíase la segunda copa y luego tomaban la cena profana. Hecha la limpieza de la mesa y pavimento y la ablución de las manos, la «copa de bendición» era presentada al presidente quien profería sobre ella una acción de gracias; los comensales respondían con el canto final del *hallel:* Sal 114-118. Por último se escanciaba una cuarta copa; aunque es incierto que estuviera ya en uso en la época de Cristo.

El banquete pascual no tenía sólo por objeto evocar la liberación de los hebreos cautivos en Egipto, intentaba además actualizar la participación de sus descendientes en aquella liberación. «En la cena pascual, la redención no era únicamente explicada en una forma impresionante como un acontecimiento de los tiempos pasados, sino que se hacía presente como un hecho en el que cada comensal tomaba parte. Cada individuo asistía a una redención de la cual él mismo era objeto y cuyos beneficios recibía» [5].

De ahí la obligación de masticar bien y gustar las hierbas amargas con el fin de participar en la aflicción de los padres antes de compartir su liberación. De ahí también el precepto ritual de Éx 13,8: «Dirás entonces a tus hijos: Esto es en memoria de lo que por *mí* hizo Yahveh al salir *yo* de Egipto.»

Si el «memorial» *(zikkarōn)* pascual rememora el pasado, es con el fin de volver a encontrar su permanente actualidad: la asistencia continua y omnipotente de Dios en medio de su pueblo, con miras a asegurarle la salvación y encaminarlo hacia la liberación mesiánica. Israel rememora su pasado con la convicción de que Dios, después de haber realizado las maravillas del éxodo y ordenado el rito conmemorativo, «se acuerda» eficazmente de su pueblo (cf. Lc 1,54.72). Yahveh se compromete personalmente en esta celebración por él instituida: él mismo realizará la gran liberación que el éxodo prefiguraba y prometía; hele ahí, presto a derramar sobre los gentiles los castigos y sobre Israel las bendiciones mesiánicas, simbolizadas en las copas de la cena pascual [6].

5. F.J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte-Cène*, Delachaux et Niestlé, 1948, página 17.





## § III. Los relatos de la institución.

Cuatro textos clasificados en dos grupos: por una parte, 1Cor 11,23-25 y Lc 22,14-20; por otra, Mc 14,22-25 y Mt 26, 26-29.

### I. Problemas de crítica textual y literaria respecto a Lc 22,15-20 [7].

1) *Autenticidad de los versículos 19b-20* (últimas palabras de Cristo sobre el pan eucarístico: *que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía;* y todo lo que se refiere a la copa de la nueva alianza en la sangre, la segunda copa en Lucas).

La lectura más extensa, que incluye este versículo y medio, y que es el texto recibido, se halla atestiguada por la casi totalidad de los manuscritos griegos y en no pocas versiones latinas. La lectura (que omite el pasaje) tiene en su favor el códice uncial D y siete manuscritos de la antigua versión latina (texto «occidental»). Las versiones siríacas, diversamente conciliadoras, son, por lo mismo, secundarias. El problema que se plantea consiste, pues, en saber si la redacción primitiva es la extensa o la breve; cuestión importante, pues la autenticidad

6. Cf. M. Thurian, *L'Eucharistie*, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 19-170.
7. Cf. P. Benoît, O.P., *Le récit de la Cène dans Luc 22,15-20*, en RB, 1939, p. 357-393, o también en *Exégèse et Théologie**, Cerf, 1961, t. I, p. 163-209.

de la forma breve supondría en Lucas una práctica eucarística bastante rara: orden inverso de la copa y del pan, quedando reducida la bendición de la copa al anuncio del reino.

La crítica externa se inclina a favor del texto recibido. La crítica interna, por el contrario, a primera vista parece inclinarse por la lectura breve: fórmula más corta y más difícil (esquema no conformista de la cena), de tal modo que *a priori* su evolución hacia el texto recibido es más verosímil que el proceso inverso; además, lo propio de la forma extensa puede provenir sin dificultad de 1Cor, con algunos detalles tomados de Mc; por último, el estilo de los versículos en cuestión contrasta con el que usa Lucas, habitualmente esmerado: omisión del verbo ἀστι en el v. 2*b* (Lc raramente lo omite y, además, se encuentra en el paralelo, 1Cor 11,25) y, lo que es peor, el solecismo del final del v. 20, donde la aposición τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον (que es derramada por vosotros) está en nominativo, siendo así que se refiere al dativo αἵματι.

Estos argumentos de crítica interna no tienen la solidez que aparentan: una lectura «más breve y más difícil» sólo goza de una presunción de autenticidad; en cuanto al estilc no lucano, se explica suficientemente por el hecho de que un texto litúrgico como el presente es mucho más probable que haya sido tomado tal cual de la práctica litúrgica de una comunidad cristiana, sin que el escritor sagrado se parase en retoques literarios. Si Lucas encontró en las Iglesias de Siria fórmulas gramaticales incorrectas (véase Ap 1,4-6, etc...) pudo muy bien, por respeto a la tradición, transmitirlas intactas.

Puede argüirse además, en favor del texto recibido, la homogeneidad y equilibrio de su composición: sería del todo excepcional que una interpolación nos diese un texto más perfecto que el original, sobre todo si su autor es Lucas. Tenemos pues buenas razones para conservar como auténtica la lectura más extensa, admitiendo que el texto breve pudo derivarse de la misma, bien por un accidente material de transcripción, bien por preocupaciones apologéticas.





2) *Composición de Lc 22,15-20.*

Esta perícopa tiene una construcción culta, con una doble simetría. Primeramente la simetría global de la pascua judía (v. 15-18) y de la eucaristía (v. 19-20) contienen un elemento sólido y un elemento líquido en ambos términos. Luego, en cada uno de los términos paralelos, simetría entre las palabras pronunciadas sobre cada uno de los dos elementos: el cordero pascual (τὸ πάσχα) y la copa pascual prefiguran y anuncian el banquete del reino; el pan y el vino se dan *a los* discípulos, convertidos respectivamente en cuerpo y sangre de Cristo entregados *por los* discípulos. Esa construcción indica un sólo y mismo autor desde el principio hasta el fin, sin excluir en manera alguna las fuentes litúrgicas que pudo haber tenido Lucas: Pablo, Marcos y la tradición palestina explican los semitismos tales como: τὸ πάσχα φαγεῖν y ἐπιθυμία ἐπεθύμησα (v. 15).

## II. COMPARACIÓN DE LOS CUATRO RELATOS [8].

Notemos ante todo la introducción de Pablo, 1Cor 11,23: «Pues yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros» se refiere no precisamente a una revelación directa de Cristo resucitado, sino a un proceso de tradición que desde Cristo llegaba a los corintios a través de los comensales de la cena [9] y de Pablo. Dedúcese esto primeramente de la simetría de los verbos παραλαμβάνω y παραδίδωμι (cf. 1Cor 15,3) y secundariamente del καί que acompaña al pronombre relativo; la preposición ἀπό indica el origen de la información retransmitida; sin excluir la revelación hecha directamente a Pablo, conviene mejor a un procedimiento indirecto.

*El Señor Jesús, la noche en que lo entregaban...* El estilo es litúrgico más que narrativo: la aplicación es cultual (cf. 1Cor 12,3; Flp 2,11). Puede verse aquí un indicio del origen

8. Será muy provechoso hacerla siguiendo una sinopsis evangélica.
9. Pablo se encontró en Jerusalén con algunos de ellos: cf. Act 9,27; Gál 1,18-20.

litúrgico de este relato y la afirmación del vínculo existente entre cruz y eucaristía.

Señalemos de paso otro elemento sin paralelos: Lc 22,15-18 relativo a la celebración de la pascua judía. En los otros dos sinópticos el anuncio de la traición de Judas precede inmediatamente a la institución de la eucaristía (Mt 26,20-25; Mc 14, 17-21), la cual es introducida por la indicación circunstancial: *mientras estaban comiendo.*

Entonces Jesús tomó un pan y pronunció una bendición ritual cuyo texto no ha llegado hasta nosotros y que Mt y Mc denominan mediante el verbo εὐλογεῖν, Pablo y Lucas con εὐχαριστεῖν (prácticamente sinónimo del anterior en el griego bíblico) [10]: no se trata de bendecir el pan en el sentido actual del término, sino de bendecir a Dios por causa del pan. Seguidamente el Señor rompió el pan y lo distribuyó a los discípulos diciendo, según Mt y Mc: *Tomad* (Mt añade: *comed),* según los cuatro relatos: *Esto es mi cuerpo,* Lc y Pablo añaden: *que es (entregado,* sólo en Lc) *por vosotros; haced esto en memoria mía.* La distribución del cáliz la introducen Lc y Pablo con una fórmula global: *Y lo mismo hizo con la copa, después de haber cenado;* indicación circunstancial que coincide con el momento de la copa, la «copa de bendición», tanto en la cena pascual, como en la comida de *habûra.* Lo que se ha resumido en la fórmula *lo mismo* (ὡσαύτως) se explica en Mt y Mc: *Tomó luego una copa* y, recitando la acción de gracias (εὐχαριστήσας ), *se la dio.* Los dos evangelistas refieren a continuación la absorción del contenido de la copa por los discípulos, en dos formas distintas: Mc la incorpora al relato *(y bebieron todos de ella);* Mt, a las palabras de Jesús *(bebed todos de ella...)* lo que perfecciona la simetría con las palabras relativas al pan.

La fórmula de presentación de la copa aparece diversamente equilibrada en las dos tradiciones. Mc y Mt ponen en boca

10. Cf. J.P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«eucharistie» chrétienne,* en RB, 1958, p. 399.





de Jesús: *Esto es mi sangre; la de la alianza,* que se derrama por muchos *(para perdón de los pecados,* añade Mt). Pablo y Lc escriben: *Esta copa es la nueva alianza en mi sangre (que es derramada por vosotros,* añade Lc). Sólo Pablo añade aquí una nueva orden de reiteración: *Cuantas veces bebáis, haced esto en memoria mía.*

En ningún caso hay completa simetría con las palabras relativas al pan.

La tradición de Pablo y Lc tiene como propio la orden de la perpetuación, en cambio sólo la otra tradición de «muchos» (hebraísmo por «todos») que obtendrán el beneficio de la alianza, y pone, a continuación de la fórmula eucarística de la copa, las palabras escatológicas que se refieren, según Lc, a la copa de la pascua judía (cf. Mc 14,25 y Mt 26,29 con Lc 22,18).

En cuanto a la significación esencial del contenido de la copa, Pablo y Lc cargan el acento con fuerza sobre alianza (precisando «nueva»; cf. Jer 31,31-34); Mc y Mt, por su parte, subrayan el término *sangre,* inspirándose en la fórmula ritual usada por Moisés al instituirse la primera alianza (cf. Éx 24,8).

## III. CONTENIDO DOCTRINAL DE LOS TEXTOS NARRATIVOS.

### 1. *Significado humano del pan y el vino tomados en común.*

En Palestina, el pan constituye el principal alimento, tanto es así que con el nombre de pan se designa cualquier clase de manjar; partir con otro su pan significa compartir con él los medios de subsistencia, darle, por consiguiente, una prueba real de amistad. El vino, más o menos usual según los recursos, es la bebida festiva que «alegra el corazón del hombre», (Sal 104,15), especialmente en los banquetes sacrificiales, en las fiestas de boda (cf. Jn 2,1-11), y que aumenta la alegría común uniendo a los comensales entre sí. En la cena, Jesús es el núcleo central de unidad fraterna, es él quien distribuye el pan

y el vino: es el maestro que comunica a sus discípulos fuerza, alegría y unión, encaminándolos, a través de su sacrificio de alianza y expiación, hacia el banquete festivo del reino (cf. Is 25, 6-8...). Los discípulos, por su parte, al comer y beber, ponen por obra la más completa apropiación que pueda darse, pues las cosas comidas o bebidas no son meramente anexas al *haber* de un sujeto, sino incorporadas a su mismo *ser*, formando un todo con él. Es completamente normal presentar los dones divinos, que demuestran relación con la vida humana en lo que tiene de más esencial, bajo símbolos o figuras de alimentos y bebidas: el fruto del árbol de la vida, el agua viva, el maná, el banquete mesiánico, el banquete de la sabiduría, etc... (cf. Éx 24,11). Lejos de suprimir ese simbolismo bíblico de la comida en común (sobre todo de la cena pascual), la institución de la eucaristía, lo confirma y le da mayor relieve al conferirle un contenido más profundo.

## 2. *El cuerpo y la sangre.*

El binomio cuerpo y sangre es sugestivo. En realidad nos pone ante una doble incertidumbre: por una parte, lo hemos visto ya, las dos tradiciones referentes a la cena no están acordes acerca del segundo miembro del paralelismo: ¿es éste la sangre o la alianza? Como quiera que sea, en lo que están acordes es en subrayar el oficio sacrificial de la sangre, no su función biológica. Respecto al otro miembro, que nuestros cuatro textos llaman *cuerpo* (σῶμα), los exegetas dudan u opinan diversamente acerca del original semítico: ¿hay que leer *bāsār* (o su homólogo arameo) o bien *gūph* (id.)? El texto griego sugiere este último término; pero san Juan usa σάρξ (Jn 6,51-58), que sólo puede traducir *bāsār*, y nada más clásico en la Escritura que el binomio carne y sangre para significar la realidad íntegra del hombre en su frágil condición (cf. Mt 16,17; Jn 1,13; Ef 6,12).

Otro binomio posible sería: cuerpo *(gūph)* y alianza en





la sangre: don de la persona entera, por una parte, de la redención en acto, por otra.

## 3. *Las fórmulas de presentación* [11].

1) *Esto es mi cuerpo:* «Esto» (τοῦτο) es sujeto y designa el pan partido y entregado a los discípulos, no el mismo Jesús, ni la acción de partir el pan (símbolo de la pasión). Tanto aquí como en la fórmula del cáliz el verbo «ser» puede entenderse en el sentido de «representar» (cf. Ez 5,5; 1Cor 10,4...). Pero en la misma medida en que la acción de Cristo en la cena era una acción profética análoga a la de los antiguos profetas hebreos, su simbolismo quería ser eficaz, realizar lo que significaba. Jesús no se contenta con anunciar su pasión y la eficacia salvadora de la misma, quiere significar además su voluntad de que se beneficien de ella todos los que coman de este pan y beban de este cáliz, ya sea en la cena, ya sea en las repeticiones posteriores por él prescritas: «Dentro de la lógica sacrificial, no se establece verdadera alianza sin una comunión con la misma víctima» [12]. Esta interpretación se confirma además por el paralelismo de estructura con la cena pascual judía y por la orden de reiteración, que sugieren, ambas, una institución sacramental, y por ende eficaz. Como veremos, Pablo y Juan la adoptaron decididamente.

Cualquiera que sea el substrato semítico del vocablo «cuerpo», aquí citado, la idea es siempre la misma: «Comed mi cuerpo sacrificado por vosotros como un factor esencial de vuestra vida, como una garantía decisiva de participación en el banquete del reino» (el aspecto sacrificial del don, incluido en el simbolismo de la fracción, adquiere mayor relieve con las palabras que añaden Pablo y Lucas).

---

11. Cf. J. Dupont, O.S.B., *«Ceci est mon corps»*, *«Ceci est mon sang»*, en NRT, 1958, p. 1025-41.
12. J. Dupont, art. cit., p. 1040.

2) Fórmula en Mc y Mt sobre la copa: *Esto es mi sangre, la de la alianza* es una fórmula difícil en nuestra lengua; difícil también, quizás más aún, en griego y en arameo. Lo cual no nos autoriza a poner en duda que Cristo la utilizara, tanto menos cuanto su contenido reaparece en Pablo y Lucas con una perspectiva casi igual. «Esto» designa el contenido de la copa. El verbo «ser» debe entenderse como se ha dicho antes, a propósito del pan. Cristo invita a sus discípulos a recibir la sangre de la (nueva) alianza con una adhesión superior a la de los hebreos cuando Moisés, rociándolos con la sangre de las víctimas, dijo: «Esto es la sangre de la alianza que Yahveh ha hecho con vosotros conforme a todas estas palabras» (Éx 24,8). Bebiendo de esta copa, los discípulos, por su adhesión, entran a formar parte de la alianza que la humanidad, en la persona de Cristo que acepta la muerte, pacta con Dios; y esta muerte se presenta aquí en términos sacrificiales (Mt añade al sacrificio de alianza el de expiación). La dificultad esencial de esta fórmula está en la invitación a beber la sangre, es decir, a violar uno de los preceptos más absolutos de la Ley (cf. Act 15,29); con todo, la dificultad queda notablemente atenuada por el modo peculiar de la absorción.

3) Fórmula en Pablo y Lc sobre la copa: el acento carga, no sobre la sangre, medio ritual de sellar la alianza, sino sobre la misma alianza subrayando, con más fuerza aún que Mc y Mt, la función cultual, y no directamente psicológica, que se atribuye aquí a la sangre de Cristo. Sin embargo, en su sentido profundo, la fórmula coincide con la de Mc y Mt. Aunque Pablo, en su orden de reiteración, diga sencillamente: «cuantas veces bebáis, haced esto en memoria mía», tenemos sobrada razón para entenderlo como si dijera: «cuantas veces bebáis *de ella*...» En cuanto a la «memoria» aquí aludida, hay que entenderla sin duda alguna en el sentido de «memorial» *(ziqqāron)* análogo al del banquete pascual judío (cf. supra).





4) La frase escatológica que Mc y Mt relacionan con la copa de distinta manera que Lc, pone de manifiesto la eucaristía como prefiguración y anuncio del banquete del cielo: ¿no se recibe en ella, ya desde ahora, aquel cuya presencia operante constituye lo esencial tanto de la gloria como de la vida de gracia?

## § IV. La eucaristía en la Iglesia naciente.

### I. INDICACIONES DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES [13].

Dos referencias acerca de la «fracción del pan» en 2,42-47. No puede tratarse aquí de una comida ordinaria, supuesto el carácter religioso de la perícopa. En rigor podría significarse una refección de *habūra*, propia de los cristianos, tomada en un clima de fraternidad y de fervor mesiánico («alegría y sencillez de corazón»: v. 46; en realidad, ἀγαλλίασις tiene un sentido más preciso que «alegría», es el alborozo de la comunidad de los elegidos que ven acercarse la salvación total) [14]. La hipótesis de una «eucaristía seca», propuesta hace algunos decenios por Lietzmann [15], es hoy rechazada. La mayoría de los autores reconocen la eucaristía en la «fracción del pan» de los Hechos. Probablemente fue también una celebración eucarística la cena que tuvo lugar en Filipos después de la milagrosa liberación de Pablo y Silas, y del bautismo del carcelero, cuando éste «les puso la mesa» y se «regocijó» (verbo ἀγαλλιάομαι) con toda su familia, de haber creído en Dios: 16,32-34.

Fácilmente descubrimos nuestro sacramento en la vigilia

13. Cf. P.H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharitie*, en RHPR, 1953, p. 21-36.

14. Cf. R. Bultmann, ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις, en Kittel I, p. 18-20.

15. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl, Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926, p. 239-240; véase, por ejemplo, en W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice**, Beauchesne 1931, p. 90-91, resumen de su posición acerca de esa cuestión.

dominical habida en Tróade, «congregados el primer día de la semana para partir el pan» (20,7-11. Los largos discursos de Pablo, que encuadraban la cena, indican claramente el clima de la misma; por otra parte el giro del v. 11 sugiere que el rito de la fracción del pan incoaba la cena, sin excluir que la «copa de bendición» (pasada en silencio) la terminase.

En cuanto a la comida general religiosamente comenzada por Pablo en la nave que los conducía a Roma, antes del naufragio (27,33-36), es dudoso que tuviera un carácter sacramental, a pesar de la terminología.

Hay que concluir con el P.H. Menoud [16]: «Las referencias alusivas a la cena figuran en los textos pertenecientes a las más antiguas tradiciones que pudo reunir el autor de los Hechos» (primer «sumario» sobre la primitiva Iglesia, secciones «nosotros» o su contexto inmediato en la narración de los viajes de Pablo).

## II. EL CAPÍTULO 10 DE I CORINTIOS.

### 1. *El contexto.*

Los capítulos 8-10 tratan de las carnes inmoladas a los ídolos; en sí no está prohibido comerlas, puesto que son manjares como los demás; sin embargo, hay que evitar a toda costa que la libertad de los cristianos más cultos se convierta en escándalo para los débiles (8-9). En 10,1-13, Pablo ilustra su pensamiento con un ejemplo bíblico. Cuando el éxodo (figura de los tiempos mesiánicos), los padres, *todos*, gozaron de los beneficios y prodigios con que se manifestaba la especial benevolencia divina a favor de ellos: paso a través del mar Rojo y bajo la nube, prefiguración del bautismo, maná y agua de la roca, prefiguración de la eucaristía. Sin embargo solamente *unos pocos* llegaron al término del viaje, a la tierra prometida, los demás provocaron la cólera divina con sus pecados,

16. Art. cit., p. 34.





en particular con sus prácticas idolátricas (becerro de oro: cf. v. 7 con Éx 32,6). Las conclusiones prácticas se dan un poco más adelante, 10,23-33: pueden comerse libremente las carnes que se venden en el mercado o que se sirven a la mesa en caso de ser invitados sin preocuparse de indagar si han sido o no inmoladas a los ídolos; mas si en el convite se indicase que las carnes han sido sacrificadas, hay que abstenerse de ellas para no dar lugar a creer que un cristiano puede tomar parte en los cultos paganos.

### 2. *Pasaje esencial.*

El capítulo 10,14-22, afirma la incompatibilidad de la práctica eucarística con la participación en los sacrificios paganos (lo cual se confirma y agrava con el argumento sacado del Éxodo).

Tras dos versículos introductorios (14-15), sigue la base del raciocinio: «*La copa de bendición* que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?» (v. 16). La frase técnica referente a la copa procede del judaísmo, de ahí que no resulte superflua la precisión ulterior: «que bendecimos». Estas dos proposiciones sólo mediante una metonimia aparecen inteligibles: el sujeto significa una cosa, el atributo, una acción o un estado del sujeto (κοινωνία: unión estrecha con...). La traducción podría ser: «La copa... ¿no es acaso (medio de) comunión...?» Puesto que son las acciones, con preferencia a las cosas, lo que constituye el centro de interés de los versículos siguientes, es mejor, al parecer, situar la metonimia en la parte del sujeto: «La (libación de la) copa... ¿no es acaso comunión...?» Beber de esta copa, comer de este pan, es entrar en comunión con Cristo, cuerpo y sangre: lo cual presupone un vínculo muy estrecho entre Cristo y los signos sacramentales. La estructura gramatical y la puntuación del v. 17 se prestan a discusión, mas no por eso queda

menos claro su significado: la unión con Cristo de cada uno de los comulgantes los une a todos en un solo cuerpo (cf. 1Cor 12). Los sacrificios judíos a que alude el v. 18 son probablemente los que fueron inmolados al becerro de oro, más bien que pertenecientes al culto de Yahveh [17]. Los v. 19-20 ponen manifiestamente el acento sobre las acciones: aunque los idolotitos no pasen de ser carnes como las demás, indiferentes en sí, su carácter cultual prohíbe a los cristianos comerlas para no entrar en comunión con los demonios [18]. Hay que escoger entre la copa del Señor y la de los demonios, bajo pena de incurrir en la cólera del Señor (v. 21-22).

Guardémonos de convertir el paralelismo antitético de las acciones en simetría de las cosas, ni para concluir de ahí, con algunos protestantes, que, no siendo los idolotitos sino manjares como otros cualesquiera, el pan y el vino eucarísticos, a su vez, no son sino pan y vino, ni tampoco para probar, en sentido contrario, con algunos católicos, el carácter *sacrificial* de la eucaristía partiendo del de los idolotitos. La idea sacrificial va incluida ya en la mención distinta que hace de la sangre.

La conversión del pan en el cuerpo y del vino en la sangre, sólo implícitamente, pero vigorosamente, está contenida en los v. 16-17 (nótese en particular, en el v. 17, la expresión «pan único», significando con toda seguridad a Cristo).

## III. EL CAPÍTULO 11 DE I CORINTIOS [19].

### 1. *El contexto.*

Este capítulo abre una sección (11-14) acerca del orden y decencia en las asambleas cristianas, la parte más prolija se refiere a las manifestaciones carismáticas (12-14). Después de

17. Cf. F.J. LEENHARDT, o.c., p. 84.

18. Es sabido que para los primeros cristianos, como para los judíos contemporáneos, los dioses de los paganos eran considerados como demonios.

19. No nos detendremos en los v. 23-25, estudiados ya en § III, p. 29-35.





los v. 1-15, concernientes al comportamiento de las mujeres, Pablo critica la manera como se celebraba en Corinto la «cena del Señor» (v. 17-34).

### 2. *Pasaje esencial.*

La celebración de la «cena del Señor» (v. 17-34). Pablo denuncia una actuación del todo contraria a la unidad fraternal que la eucaristía debería expresar y realizar (v. 17-19; cf. 10, 17). En lugar de una comida de fraternidad, es una yuxtaposición o sucesión de comidas individuales con el agravante de una extrema disparidad (v. 21-22). Síguense de ahí las conclusiones prácticas de los v. 33-34; lo cual podría significar que en adelante la eucaristía se celebrará separadamente de toda comida ordinaria, pero es más probable que el Apóstol se contentase con prescribir la celebración verdaderamente comunitaria de una «cena del Señor», empezando por el rito eucarístico del pan y terminando por el de la «copa de bendición», intercalando entre los dos los manjares profanos [20].

Las reflexiones acerca de la eucaristía se insertan en ese contexto para motivar la exigencia de dignidad en la celebración. Después de narrar la institución, Pablo comenta: «Cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (v. 26): memorial del advenimiento redentor en el pasado, anuncio de la parusía (consumación de la salvación por la resurrección universal) en el futuro; hallamos de nuevo aquí la estructura del sacramento pascual judío y de los relatos de la institución. Es tal la fuerza y el realismo de esa sacramentalidad, que el que abusa de la

20. La interpretación adoptada aquí es la de FUNK, *(L'Agape,* RHE, 1903, p. 7-9); ALLO, *I Epître aux Corinthiens**, Gabalda, 1935, p. 284-293; O. KUSS, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater**, Pustet, Ratisbona 1940, p. 168 (trad. castellana en preparación); JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* BAC, Madrid 1951, p. 36s. Por el contrario, se inclinaban hacia la prescripción de separar de la eucaristía el ágape: LAUDEUZE, *Pas d'agape dans la Ière Épître aux Corinthiens,* RB, 1904, p. 78-81); P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive**, II serie, Gabalda, ⁹1930, p. 100; W. GOOSSENS, *Les Origines de l'Eucharistie**, Beauchesne 1931, p. 138-141). THOMAS, *Agape,* DBS I, col. 149.

«cena del Señor», peca contra el cuerpo y la sangre de Cristo (v. 27), e incurre por consiguiente en la condenación divina (v. 28-29). Esbozo y prefiguración de la parusía, la eucaristía contiene ya pletóricamente el poderío del Señor de la gloria, poderío salvador para con sus verdaderos discípulos y amenazador para sus adversarios y desleales siervos. Esto explica los casos de enfermedad y muerte ocurridos a la sazón entre los cristianos de Corinto (v. 30): castigos medicinales que los preservan de la eterna reprobación (v. 32), pero a los cuales podrían y deberían sustraerse examinando por sí mismos su comportamiento y rectificándolo (v. 31).

### IV. CONCLUSIÓN: DOCTRINA EUCARÍSTICA DE SAN PABLO.

La eucaristía es, ante todo, una acción: la «cena» fraternal y religiosa instituida por Cristo para que los cristianos conmemoren la redención, la instauración de la nueva alianza en su sangre, entren en comunión con su cuerpo vivificante y con su sangre vertida, realidades enteramente impregnadas de *pneuma* divino (cf. 1Cor 15,44-46; cf. 10,3-4: alimento y bebida «espirituales»). Si esta cena es sacrificial, ello se debe a la presencia sacramental del acto redentor. La comunión con Cristo tiene como efecto propio la unión entre hermanos, unión comparable a la de los órganos de un mismo cuerpo, superando toda oposición humana de raza, de condición social, etc... (1Cor 10,17; cf. 12,12-13).

La acción realizada mediante los signos eucarísticos, preludio de la transformación cósmica de la parusía, es la acción misma del Señor y presupone su *presencia* real. La afirmación de esta presencia, por san Pablo, no por ser implícita, es menos vigorosa.



## § V. El pan de vida: Juan 6.

La débil trabazón de Jn 6 con su contexto, ha suscitado diversas hipótesis acerca de la inversión de textos; poco importa aquí, pero esta situación, así como la estructura general del cuarto evangelio, nos invita a considerar este capítulo como un todo compacto, de una real unidad, y bien acabado.

La significación eucarística del discurso —por lo menos de su última parte— es admitida por la mayoría de los comentaristas católicos; no obstante, Clemente de Alejandría y Orígenes prefirieron una exégesis espiritualista (el pan de vida es la palabra de Cristo) [21] y arrastraron en la misma dirección a una minoría nada despreciable, en particular entre los escolásticos de los siglos XVI y XVII.

Las dos interpretaciones se enfrentaron en el mismo concilio de Trento, el cual se abstuvo de pronunciarse [22].

Desde la reforma hasta nuestros días, la mayoría de los intérpretes protestantes siguen la línea «espiritualista»; en cambio, la exégesis contemporánea, católica o no, parece más propensa a la interpretación eucarística.

### I. APERTURA NARRATIVA DEL CAPÍTULO (v. 1-25).

Los v. 1-4 sitúan el milagro y el discurso que seguirán; nótese en particular un detalle cronológico muy significativo (v. 4): «Estaba cerca la pascua, la fiesta de los judíos.»

V. 5-13: el milagro = «signo» de la multiplicación de los panes.

La narración, paralela al primero de los relatos sinópticos de multiplicación de panes (Mc 6,31-44 par.), difiere de él en algunos detalles; en particular, Juan acentúa netamente la

21. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA., *Pedag.* I, 6,43; II, 2,14-20; ORÍGENES, *In Math.* 85; *In Num. hom.*, 17 (PG 13,1734; 12,701).

22. Cf. F. CAVALLERA, *L'interprétation du chapître VI de saint Jean: une controverse exégétique au Concile de Trente*, RHE 10, 1909, p. 687-709.

función de Jesús y da poco relieve a los apóstoles. En Jn 6, 12-13, los discípulos recogen los pedazos, por orden del Maestro: «Recoged los trozos que han sobrado, que no se desperdicie nada.» ¿Puede verse aquí un indicio de la solicitud con que la Iglesia se preocupó de las especies eucarísticas, ya desde principios del siglo III? (cf. *Trad. apost.*). Es posible.

V. 14-15: la multitud quiere proclamar rey a Jesús; él se retira rehusando aquel mesianismo carnal (cf. Jn 18,36).

V. 16-21: episodio de Jesús caminando sobre las aguas (cf. Mc 6,45-52 y Mt 14,22-23). Tiene probablemente un alcance simbólico. Tal vez Jesús, después de descartar el error de la turba, quiere que los discípulos vislumbren de algún modo la verdadera clave del «signo» precedente: su *ser* divino (v. 20: Ἐγώ εἰμι), pues caminar sobre las aguas sólo es propio de Dios (Sal 29,3 y 77,20; cf. Mt 14,33) [23].

V. 22-25: prólogo narrativo del discurso sobre el pan de vida.

## II. ANÁLISIS DEL DISCURSO SOBRE EL PAN DE LA VIDA (v. 26-58).

La división del discurso varía, según los exegetas, de dos a cinco o seis partes; adoptamos aquí el plan tripartito de Dodd, que nos parece más satisfactorio.

1. Pan de la tierra y pan del cielo: v. 26-34. Diálogo en tres fases: v. 26-28: Jesús: Elevad vuestras aspiraciones, más allá del alimento perecedero, al que es eterno. Turba: ¿qué *hacer* para merecer tan preciado alimento? V. 29-31: Jesús: Lo que Dios exige de vosotros es que creáis en su enviado. Turba: ¿Tú, enviado de Dios? ¿con qué señal acreditas tu misión? Moisés nos dio el maná (sobreentendido: si tu pretendes ser superior a Moisés, da señales *del cielo* aún más portentosas; cf. Mc 8,11). V. 32-34: Jesús: El *maná* de Moisés no pasa de ser una grosera prefiguración del pan del cielo; el

23. Véanse en este sentido los comentarios de Dodd y de Strathmann; Barret defiende una interpretación distinta.





*verdadero* pan del cielo, sólo Dios lo da, para la vida del mundo. Turba: Señor, danos siempre de ese pan.

Este movimiento anagógico recuerda el de Jn 4,10-15, sobre el tema del agua: transición de una necesidad carnal a un deseo espiritual esencial, y de la salvación por las obras a la salvación por la fe.

2. «Yo soy el pan de la vida»: v. 35-51*a*. Jesús declara con fuerza y precisión en qué consiste el pan de vida, por una parte, y, por otra, de qué manera hay que recibirlo y alimentarse de él: «Yo soy el pan de la vida [24]. El que *viene* a mí, jamás tendrá hambre; el que *cree* en mi, jamás tendrá sed (v. 35). Siguen dos secciones separadas por la intervención de los «judíos». Primeramente (v. 36-40): el don divino de la fe os atraerá a mí, y yo os procuraré la vida eterna, la resurrección. Interrupción (v. 41-43): murmuración de los judíos, que entienden en sentido espacial el origen «del cielo» de Jesús y, por consiguiente, no pueden creer en él. Jesús prosigue (v. 44-51*a*): la fe no es evidencia carnal, es gracia divina que da la vida eterna (v. 44-47); mientras vuestros padres no escaparon a la muerte a pesar de comer el maná, yo soy el pan de la vida, el que ha bajado del cielo: si alguno come de este pan vivirá eternamente (v. 48-51*a*).

Así como el tema del pan de la vida existe ya desde el principio del discurso, el de la manducación, en cambio, aparece solamente a partir del v. 50, preparando la tercera parte de la exposición.

3. «El pan que yo daré es mi carne, para la vida del mundo» (v. 51*b*-58). Este exordio señala la novedad de la sección: hasta aquí, Jesús era el pan que da el Padre; ahora, es *él mismo* quien da *a comer su carne* y también da su sangre a beber. El alimento de vida eterna se desdobla, y su recepción no consiste ya solamente en creer, sino en *comer* y beber (v. 53-

24. Tenemos aquí una de esas solemnes declaraciones, Ἐγώ εἰμι acerca del ser y la misión de Jesús, frecuentes en Jn: 4,26; 8,12.24.58; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1,5. Volvemos a encontrarla en este mismo discurso en el v. 48.

56). La conclusión (v. 57-58) reduce esa dualidad al tema único inicial, puntualizando que la vida eterna, que asegura el pan de la vida, es la vida misma de Dios comunicada a Jesús, y, por él, al que lo come.

La idea progresa y se enriquece a lo largo de este discurso, mas la unidad del tema y la continuidad de la progresión son notorias y enteramente dentro de la lógica propia de Juan: la salvación para nosotros reside en el ser mismo de Jesús, a quien recibimos por la *fe*, mediante los *signos* por los cuales él se da (milagros, sacramentos); la comunión eucarística constituye el máximo y más completo modo de apropiación, querido por Jesús. En la eucaristía, Jesús es el *verdadero* maná de la pascua universal, como *es* la verdadera luz teofánica, el buen pastor, etc...

### III. EPÍLOGO NARRATIVO (v. 59-71).

Reacción de dos categorías distintas de oyentes. Primeramente (v. 60-66) «muchos de sus discípulos», incapaces de rebasar una comprensión groseramente carnal de lo que acaban de oir para conseguir su inteligencia mediante la fe, se apartan de Jesús. En vano les advierte él: «El espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida» (v. 63). Esta frase no refuta una exégesis sacramental, sino la interpretación grosera de los «judíos»: las palabras de Jesús se refieren al orden del Πνεῦμα divino, de la divina eficiencia de salvación y de vida eterna, no se trata en absoluto de antropofagia; así pues, se precisa el Espíritu de Dios y la gracia de la fe para comprenderlas y aprovecharse de ellas. Luego (v. 67-71), Juan nos presenta a los doce, también ellos divididos: Pedro, en nombre de todos, hace una magnífica profesión de fe, pero Judas lo entregará.



### IV. DOCTRINA EUCARÍSTICA DE JUAN [25].

El núcleo central de interés no es precisamente el rito, sino el *ser* vivificante de Jesús (cf. Jn 1,4; 20,30-31..., 1Jn 1,1-2...). Este ser es inseparablemente divino y humano, Λόγος y σάρξ. En un primer tiempo es el Padre quien lo da al mundo, como principio de vida eterna, alimento mesiánico cuya imperfecta prefiguración fue el maná del éxodo. Mas este pan de la vida es un pan vivo: dado, es a su vez dador. De ahí un segundo tiempo: el mismo Verbo encarnado da a comer su *carne* y a beber su sangre a los que creen en él y aceptan este don [26]. Su carne es verdadera comida y su sangre es verdadera bebida (Jn 6,55) en el sacramento simbolizado por el *signo* de los panes multiplicados. El don hecho globalmente al mundo por el Padre en la encarnación, Jesús mismo lo ofrece a los creyentes y éstos lo reciben individualmente en la comunión eucarística: así es como cada uno recibe el alimento de vida eterna que el Padre da al mundo, primero en el seno de María y luego en lo alto de la cruz. Mediante la gracia de la fe, el que recibe la comunión se nutre del ser de Jesús, se purifica con su sacrificio, pero según un modo sacramental, no groseramente carnal. No se trata en absoluto de alimentarse de carne humana, sino de vivir con Cristo y para Cristo, como él mismo vive con el Padre y para el Padre que le envía, lo cual se debe a la manducación de un pan que *es* su *carne*.

25. Es posible que el milagro de Caná (Jn 2,1-11) tenga también un simbolismo eucarístico, aunque su objetivo más directo se refiera a la redención: el vino eucarístico confiere a los hombres la *verdadera* purificación, la de la cruz (la *hora* anunciada en el v. 4), prefigurada en el agua de las purificaciones judías (v. 6); cf. Jn 1,29. El acento cargaría entonces con fuerza en el sacrificio, muy discretamente sobreentendido en Jn 6: v. 51*b* (su carne entregada para la vida del mundo) y v. 53-36 (mención de la sangre).

26. Este don en dos tiempos (del Padre al Hijo, del Hijo a los discípulos) reaparece en los textos joánicos: Jn 8,26; 15,9; 17,8.18.22.23; 20,21.

CONCLUSIÓN.

Los sinópticos nos presentan a Jesús instituyendo el *memorial* eucarístico de su muerte, en términos que indican una intensa participación sacramental de los discípulos en el *sacrificio* redentor y en el *ser* de la víctima sacrificada. Pablo confirma y acentúa esas indicaciones, deduciendo de ellas graves consecuencias prácticas. Juan nos ha introducido hasta el fondo del misterio eucarístico, haciendo llegar a cada uno, mediante el rito, el don divino hecho al mundo en la encarnación.

Lo esencial de estos datos escriturísticos puede resumirse en la tesis siguiente:

| | |
|---|---|
| **Tesis I.** *In ultima coena Christus Corpus et Sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub eisdem symbolis apostolis (quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat) ut sumerent tradidit; quod sacrificium et sacramentum multoties iterandum instituit in Ecclesia* (de fide catholica). | En la última cena, Cristo ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las «especies» de pan y de vino, bajo esos mismos símbolos se los dio a sus apóstoles (que constituía entonces sacerdotes del Nuevo Testamento) para que los consumiesen; este sacrificio y sacramento fue instituido por él para que se renovara muchas veces en la Iglesia *(de fe católica)*. |

APÉNDICE

## Eucaristía y misterios paganos [27].

Entre 1890 y 1930 la escuela comparativista multiplicó las tentativas de explicación de la eucaristía mediante los antiguos ritos paganos, en particular los cultos mistéricos.

27. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Leroux, ²1929; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile**, Gabalda, 1932, p. 116-142; J. Coppens, *Eucharistie*, DBS II, col. 1163-1167.1193-1210.1214-1215; L.





Los *misterios* consistían en ciertos ritos secretos y simbólicos reservados exclusivamente a los iniciados; creíase que tales ritos aseguraban a sus adeptos grandes ventajas personales en esta vida o después de su muerte, una participación en mayor o menor grado de la felicidad de los dioses «inmortales» cuyas aventuras (mito) se evocaban haciéndolas revivir (rito), más o menos, en los iniciados. Esa felicidad procurada por aquellos ritos se denominaba frecuentemente, como en el cristianismo, la salvación, σωτηρία. Es más, algunos de los términos técnicos propios de los misterios paganos se encuentran, ya desde los orígenes, en la terminología eucarística, como ποιεῖν y ἀνάμνησις (cf. 1Cor 11,24). El término preciso de μυστήριον no se aplicará corrientemente a los ritos eucarísticos antes del siglo IV, sin embargo, Pablo designa ya con este vocablo la obra redentora de Cristo. Ahondando más, nos encontramos por ambas partes con «una acción sagrada y cultual, en la cual, mediante un rito determinado, una acción redentora del pasado se hace presente; la comunidad cultual, por la celebración del sagrado rito, participa realmente en el acto redentor evocado, y obtiene así su propia salvación». Éstos son, por lo menos, los términos en que O. Casel establece el paralelo [28].

En realidad, se necesita una dosis de buena voluntad para reconocer en las leyendas cultuales de los «misterios» acontecimientos redentores: sus héroes son meramente imaginarios, las más de las veces, y su simbolismo se refiere al ciclo de la vegetación o a los ritos funerarios (en los misterios de Isis).

Más profundamente, los motivos religiosos difieren de extremo a extremo: al móvil cristiano del *agape* divino se opone el empeño pagano del *eros* celeste. En otros términos, la euca-

Bouyer, *Le salut dans les religions à mystères*, RSRUS, 1935, p. 1-16; A.D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, en *Proceedings of the 7th congress for the History of Religions* (diversos autores), North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1951, p. 53-66; estudio continuado y completado en «Mnemosyne», 1952, p. 177-213. [Cf. también L. Allevi, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, Herder, Barcelona 1961.]

28. O. Casel, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme**, Cerf, 1946, p. 109-110.

ristía es, ante todo, el exponente de la libre iniciativa del amor divino que salva al mundo mediante la cruz y la resurrección del Verbo encarnado; en cambio, los misterios paganos expresan, en los mejores casos y en los cultos posteriores, el anhelo de evasión y de perennidad que siente el hombre. Por una parte, Dios ofrece a los hombres la *comunión* con él, por la fe y por el amor; por otra parte, el hombre intenta *participar* de las más envidiables prerrogativas divinas a fin de escapar a la común miseria.

Y si estudiamos el vocabulario, la estructura inicial y el contenido esencial de la eucaristía en la Sagrada Escritura, el origen judío, y no helenístico, del rito se impone cada vez más. Si hay que reconocer, no obstante, ciertas analogías con los cultos místericos, su explicación puede hallarse en las leyes mismas de la sociología religiosa. La influencia histórica de los misterios paganos no se percibe notablemente en la terminología y ceremonial eucarísticos hasta después de tres siglos de práctica cristiana (s. IV-V).



CAPÍTULO SEGUNDO

# DATOS PATRÍSTICOS Y LITÚRGICOS

BIBLIOGRAFÍA.

J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos**, 2 vol., BAC, Madrid 1952 y 1954 (texto latín o griego, y trad. latina o trad. castellana).
J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter**, Herder, Friburgo de Brisgovia 1955.
G. BAREILLE, *Eucharistie d'après les Pères*, DTC V.
C. RUCH, *La Messe d'après les Pères*, DTC X.
J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima** (col. «Florileg. Patristicum»), Hanstein, Bonn 1937.
F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, I (textos), Clarendon Press, Oxford 1896.
P. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe**, Gabalda 1918.
J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1951.
L. BOUYER, *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1968.

Vamos a estudiar los testimonios de la fe en las diversas liturgias y en los santos padres del siglo II al V [1].

Después de una sección especial consagrada a los breves y escasos datos del siglo II, nos adentraremos en los siglos III al V siguiendo el desenvolvimiento de la fe eucarística en tres

1. En el siglo I se hallan alusiones eucarísticas que no pasan de probables, en la carta de san Clemente de Roma (entre los años 93 y 97) a la Iglesia de Corinto. Véase en particular 44,4; la larga plegaria de 59-61, aunque no sea eucarística, nos da idea de lo que serían en el siglo I-II las improvisaciones eucológicas en la celebración de la eucaristía.